

Über Ernst Cassirer

von Hermann Bahr

Ein zusammenfassender, den ganzen Raum ausfüllender und nicht bloß den Inhalt der eigenen Zeit, sondern auch ihrer Vorbereitungen in sich tragender Mann, der nun auch noch die Kraft hätte, den gesamten Geist der Nation uns nicht bloß wie die alten Steinmengen, etwa der des Naumburger Doms oder Tilman Riemenschneider, und die Meister des deutschen Barocks, Schlüter, Pöppelmann und Bähr, sehen oder wie die großen Musiker, Bach, Beethoven und Wagner, hören zu lassen, sondern ihn in klaren Worten auszusprechen, der also nicht bloß vor unserem Gemüthe, vor dem Willen, sondern auch vor der still betrachtenden Vernunft Rechenschaft von ihm ablegt, ein solcher Mann der vollen Weite, des Ganzen, der cusanischen *Coincidentia oppositorum*, ist seit Goethe nicht mehr erschienen. Nietzsche war bloß das Verlangen danach, es hat ihn zerseht, der Bogen riß; vielleicht weil ihm die liebende Geduld fehlte, die Selbstentsagung, Gegensätze still in sich nebeneinander ruhen zu lassen, oder auch nur weil er einfach ihre Spannung zuletzt nicht mehr aushielt. Aber ihm danken wir es doch, daß sich die Nachkommen allmählich wieder entfannen, was in allen großen Zeiten die deutsche Leidenschaft war: der Menschheit einen solchen zusammenfassenden, über alle Völker und über alle Zeiten ins Ewige greifenden Mann zu stellen oder doch ihn vorzubereiten, auf ihn hinzudeuten und die Sehnsucht nach ihm niemals erlöschten zu lassen. An Nietzsche wuchs ein neues Geschlecht auf, dieses uralten deutschen Verlangens wieder bewußt, das den Vätern in Vergessenheit geraten war; sie hatten ihn gar nicht einmal mehr vermißt. Uns aber, uns ist es eine solche Herzensnot geworden, den umfassenden Mann entbehren zu müssen, daß wir, freilich darin rechte Kinder einer Zeit, die sich in allem, wenn es an der Qualität fehlt, mit der Quantität zu behelfen sucht, als ob die Zahl schöpferisch wäre, uns zunächst nach einem Erfasß umsehen und versuchen, ob sich der fehlende Goethe nicht, bis die Nation ausgeruht genug sein wird, um wieder einen solchen Sammler und solchen Nenner des Menschengeistes hervorzubringen, einstweilen sozusagen durch genossenschaftlichen Vertrieb supplieren läßt. Es gehört zu den wesentlichen Zügen des neuen Deutschtums, daß es, unfähig den ersehnten Führer, den erwünschten geistigen Herrscher hervorzubringen, dabei doch eine Reihe, eine Fülle von Denkern hat, in welchen sich der Erwartete schon deutlich anzukündigen, ja beinahe schon die Erwartung erfüllt scheint, von welchen eigentlich jeder virtuell jener Führer wäre, keiner aber es wirklich ist, keiner dazu kommt, von seiner inneren

Sendung vollen Gebrauch zu machen, so daß er auch dafür erkannt und anerkannt und danach wirken würde. Alles scheint an ihnen da und was sie verhindert, daß es in Kraft tritt, warum sie, bei so starker Wirkung im einzelnen, dennoch des Herrschens ohnmächtig bleiben oder doch ihre Macht sich immer nur in engen Kreisen dreht, niemals auf die Nation und schon gar nicht über die Nation hinaus strahlt, ist fragwürdig. Was etwa Troeltsch im Grunde fehlt, um dem protestantischen Deutschland der Leibniz von heute zu sein, ist kaum auszudrücken; wir wissen nur, daß er es nicht ist, und fühlen, daß er es nicht wird, und glauben auch zu fühlen, daß er es nicht werden kann, obwohl es den Anschein hat, daß er doch alles dazu hätte. Oder der tiefste Kenner, Erkenner des deutschen Wesens, mit dem feinsten Gehör für das letzte lautlose Geheimnis in den Abgründen der deutschen Seele, für das leiseste Zittern kaum noch flügger Wünsche, für die stummen Zeichen erster und schon wieder entbuschender Vorahnungen, die dann oft aber nach Jahrhunderten erst vernehmlicher wiederzukehren wagen, mit dem weitesten, der seltenen Kunst des Zusammensehens von Vergangenheit und Gegenwart in eins mächtigen Blick, der jede besondere That eines Deutschen gleich auf den allgemeinen deutschen Sinn zu beziehen und ebenso wieder dem Walten deutscher Urkraft bis zur fernsten Gestalt, in der sie verhaucht, zu folgen weiß, Konrad Burdach, warum bleibt er, der geradezu berufen scheint, den heutigen Deutschen ihr Herder zu werden, eigentlich doch auf die Wirksamkeit eines bloßen Gelehrten immer noch beschränkt? Es kann aber sein, daß anderen eher Kühnemann der Herder der deutschen Gegenwart, Eucken ihr Leibniz ist, und mancher sieht das Oberhaupt der Zeit in Scheler oder Foerster, wieder ein anderer in Buber oder Rathenau, in Harnack oder Meinecke, vielleicht auch in Sombart, Alfred oder Max Weber, Chamberlain, Gundolf, Simmel, die Liste würde zu lang, so viele sinds, die heute, wenn auch jeder nur in seinem Kreise, keiner für das ganze Volk, die Stelle des geistigen Herrschers einnehmen, den wir so nötig hätten. Und jeder von ihnen hat Augenblicke, wo er, wenigstens von Lesern derselben inneren Mundart, von seinen richtigen Lesern also, gar nicht mehr bloß als Ersatz, Abfindung oder Aushilfe, solange bis doch wieder einmal der Wahre kommt, sondern schon unmittelbar als dieser selbst empfunden wird, wenigstens der Funktion nach. Nur daß, auch für den richtigen Leser, dieser Augenblick wieder vorübergeht: alle die heute den zusammenfassenden Mann vorstellen, sind unfähig, sich durchaus auf ihrer Höhe zu halten, sie bleiben der umfassende Mann immer nur einige Seiten lang. Sie haben, scheint, alles dazu, sie sehen geistigen Herrschern zum Verwechseln ähnlich, sinds aber doch nicht. Man erinnere sich nur etwa, wie bei Kant oder Goethe jeder ihrer Sätze, selbst gleichgültiger oder in welchen die Kraft zu schlafen

oder doch ein wenig einzunicken scheint, noch von einer Gebärde des Befehls, eines seiner selbst gar nicht bewußten, elementaren Befehls durchdrungen ist, die, auch wer ihr den Gehorsam verweigert, noch anerkennen muß, während wir diesen bloßen Statthaltern oder Parlamentären des Zeitgeistes, zustimmend oder absagend, jedenfalls doch immer unsere Bedingungen stellen können: ihr geistiger Druck gibt nach, sie müssen mit sich handeln lassen, irgend etwas fehlt ihnen. Vielleicht liegts daran, daß sie zwar ein vollkommenes Wissen um das Wesen des geistigen Führers haben, um alles, worauf es für ihn ankommt, um seine Pflichten, seine Würde, seine Bedingungen, das Wissen wohl, nicht aber dieses Wesen selbst, jedenfalls nicht angeboren, sondern erst mühsam erworben. Vielleicht daß sie sogar zu viel um das Wesen des Umfassenden wissen, nämlich zu gut wissen, wie wenig doch auch er autochthon ist, wie wenig auch er aus sich selbst hat, wie doch auch er immer nur ein Spiegel bleibt, freilich „schaffender“ Spiegel (diesen in den Paralipomenen zum „Faust“ so geheimnisvoll emportauchenden Begriff hat Goethe von Leibniz), und daß dies an ihrer Schwäche schuld ist, die wir ihnen ja bloß anzumerken brauchen, und schon sind wir sie los. Vielleicht aber auch, daß es ihnen bloß an dem eigenen inneren Entschluß fehlt, der zu jeder solchen Produktivität gehört: alle Produktivität höchster Art ist immer ein Gewaltakt des Willens, gewissermaßen zugleich geistige Notdurft, aber auch geistige Notzucht. Wie dem auch immer sei, das Phänomen des allumfassenden Mannes entbehren wir, der eine fehlt, sein Geschäft ist an eine Firma von vielen Teilhabern gelangt. Es geht anderen Völkern nicht besser: mit Dostojewski scheint das alte Geschlecht der Umfassenden ausgestorben.

Wenn Burdach alle an Intuition, Gefühl für die Atmosphäre von Menschen und Zeiten, Übersicht der Epochen, Einsicht in ihren unterirdischen Zusammenhang und Eignung zu der von Goethe geforderten Behandlung der „Wissenschaft als Kunst“ überragt, Troeltsch durch die Beweglichkeit, Empfindlichkeit, Empfänglichkeit seines überall angeregt antregenden, bewegenden, alles einfügenden, aufsaugenden, dann aber gleich wieder an sich säugenden, immer trächtigen Geistes, in dem Einatmen und Ausatmen, Systole und Diastole so glücklich abwechseln, hervortritt, Scheler vom geistigen Führer vor allem das hohe Bewußtsein seiner Sendung, aber auch der ihm damit aufgebürdeten Verantwortung, den demütigen Ernst des Auserwählten, fast die Strenge des Priesters hat, ist es die gelassen alle Vielfalt einende, jedem Unmaß wehrende, Ordnung gebietende, klare, helle, stille Verstandeskraft, im Auftrennen so stark wie dann wieder im Verbinden, dem Kleinsten bereit, vor Großem in Ehrfurcht unverzagt, ist es der feste Griff, ist es die behutsam auswählende, einfügende, anpassende, abschließende, zusammensetzende, ruhig meisternde Hand, was

Ernst Cassirer auszeichnet. Für ihn beginnt freilich, scheint's, der Geist erst in dem Augenblick, wo der Mensch sich vermischt, des Glaubens entraten zu können, und nicht fester auf eigenen Füßen zu stehen meint, als wenn er sich dazu vor allem einmal auf den eigenen Kopf stellt. Diese Stellung auf den eigenen Kopf betrachtet Cassirer, sie, mit allen ihren Vorübungen, Turnkünsten und Schwindelanfällen, ist sein Thema, mit dem Cusano fängt denn auch sein Hauptwerk an, der sich freilich in sie stets nur zur Abwechslung begab, um das Blut besser umlaufen zu lassen, dann aber aufatmend wieder in die gottverordnete Haltung zurückzukehren. Der Raum, in dem Cassirer bisher verweilt, ist ein Segment, Burdach und Troeltsch kreisen weiter, ihnen merkt man immer das Gefühl an, daß alles deutsche Denken im Augustinischen, ja im Platonischen ruht. Aber wenn er sich beschränkt, diesen engeren Raum kennt er dafür auch von Grund aus, den beherrscht er und nicht die leiseste Regung, kein noch so geheimes erstes Vorzeichen, kein noch so verwandelter letzter Abglanz oder Nachhall entgeht ihm da, ja gerade dies ist es, wodurch er zuweilen so tröstend, geisterhebend und herztärend Sinn und Gemüt ergreift, daß er uns erkennen läßt, wie doch in der Geistesgeschichte selbst die kleinste Bemühung niemals vergeblich bleibt, wie selbst ein redlicher Irrtum oft noch der Wahrheit dient, wie nichts in der Geistesgeschichte ganz verloren geht! Scheint in ihr doch zuweilen ein langes reiches Leben, so heftig ringend, am Ende wirklich nur dazu da, daß es der Menschheit ein Stichwort bringt, auf das sogleich der Nächste, schon längst ungeduldig im Dunkel wartend, rasch hervortritt: nun sagt dieser seinen Spruch auf, greift aber auch wieder nicht gleich, ein Dritter muß erst noch her, jetzt hört mans, aber falsch, doch gerade das Mißverständnis wird zuweilen wieder selber produktiv und gerade, was Goethe einmal die „zudringliche Einseitigkeit“ nennt, gerade das ist's, gerade die Verzerrung, Entstellung, Übertreibung ist's zuweilen, wodurch ein ungestümer Einzelner oft eine längst dargebotene, doch in ihrer Bescheidenheit unerkannte Wahrheit erst zur Geltung bringt, fast als ob die Menschen die Wahrheit nicht ertragen könnten, bevor sie mit etwas Irrtum legiert wird. Diese fortwährende Bewegung des Geistes, die bald einem aus sich selber anwachsenden Bogen gleicht, bald wieder eher etwas von aufstrebenden, zerstiebenden und plötzlich weitab niederzündenden Funken hat, im Flusse selbst, im Fluge selbst zu erhaschen, zu erfassen, festzunehmen, festzuhalten, und ihr aber dabei doch den Fluß, den Flug nicht zu nehmen, sie noch immer fließen, noch immer fliegen zu lassen, so daß wir am einzelnen Tropfen, am einzelnen Funken noch das hohe Meer, das ewige Feuer fühlen, hat Cassirer eine phantastische Verstandeskraft, in der sich zur Akratie der Detailisten ein staunenswert synthetischer Blick gefellt. Den Einzelnen, das Einzelne sieht er sehr scharf, doch niemals einzeln, sondern

immer im Ganzen, immer vom Ganzen aus und immer bezogen auf einen anderen, auf ein andres, welche Beziehung jeden und jedes doch erst zu dem Einem, Einzigen, Einmaligen macht, das sie sind, wie ja der ganze Satz erst, in dem es steht, einem vieldeutigen Worte den untrüglichen Sinn gibt, den es gerade hier hat. Jedem einzelnen Gedanken hören wir so seinen Denker, jedem Denker den allgemeinen Geist an, der sich dieses besonderen Werkzeugs bedient. Der Gedanke selbst, der Denker selbst würden sich vielleicht darüber wundern, sie könnten sich kaum wiedererkennen. Ihm aber kommt es gar nicht auf die Meinung oder den Willen des einzelnen Gedankens und des einzelnen Denkers an, sondern was sie selber gar nicht wissen, gibt sich ihm durch sie kund: der Wille der geistigen Entwicklung. Gibt er sich ihm kund? Oder wird er vielleicht doch nur von ihm unterlegt? Doch dies fragt man zunächst gar nicht, sondern folgt ihm willig: so fest ist hier überall eins ins andre verknüpft, so dicht das (mit Leibniz zu sprechen) „Verhängnis“, die güldene Kette dieses Jupiters so stark, nichts kann aus, nichts kann los, und so der Leser schließlich auch nicht, der sich selber bald auch mit in den Fatz einverfügt sieht, wo jedes immer ebenso Folge wie selber auch wieder Anlaß ist, alles Wirkung ist, aber schon auch wieder gleich zur Ursache wird, keins für sich steht, keinen Augenblick, sondern eben am andren stellt sich jedes selbst erst her, eben im Ganzen, dadurch allein daß es fortsetzt, aber auch selbst sogleich schon wieder fortgesetzt wird, kommt jedes erst zu sich, es hat nicht bloß Zusammenhang, sondern nichts als Zusammenhang ist es, scheint fast, es tritt nicht bloß in Beziehung, sondern es scheint, daß es durch Beziehung sich selbst erst erhält, in jedem Sinn: sich von der Beziehung empfängt und sich nur an der Beziehung bewahrt, bis man sich am Ende versucht fühlt, dreist zu sagen, die Beziehung macht es erst aus, durch die Beziehung allein entsteht es und nur an ihr, nur in ihr besteht es, es entsteht eigentlich also jetzt erst, in dieser Darstellung erst, und es besteht jetzt erst, für uns, für den Betrachter — Geistesgeschichte wird hier nicht erzählt, sondern sie geschieht erst hier. So wenig in mir der einzelne Gedanke selber weiß, was er ist, weil er dazu doch nur im Zusammenhange meines ganzen Denkens von mir erst sozusagen ernannt werden muß, gerade so läßt uns Cassirer jeden dieser Denker, vom Eufanus zu Kant, von Luther und Leibniz bis auf Schelling und Hegel, nicht bloß reiner sehen, läßt uns nicht bloß mehr von ihm sehen, als irgendeiner unter ihnen je selbst von sich gesehen hat, sondern er läßt ihn im gewissen Sinn überhaupt zum erstenmal sehen (worauf man freilich entgegenen könnte, mit demselben Rechte, daß er sie vielmehr verschwinden und für sie, bloß dem Scheine nach: durch sie, nur sich selber sehen läßt; aber wer will entscheiden, ob Shakespeare den König Richard erst erschaffen oder aber ihn dadurch beseitigt hat und welcher von beiden, der

künstlerische oder der geschichtliche, der wahre Richard ist, und schließlich auch noch, wo denn der geschichtliche zu finden ist? Man müßte sich da ja zuvor verständigt haben, was Wahrheit ist). Wie, was er bläset oder geigt, doch der Bläser oder Geiger beim Blasen und Geigen selbst nicht weiß, wenn er nur sein Blatt und noch nicht die Partitur kennt, so konnte Kant seine Kritik der Vernunft nicht erkennen, denn dazu gehört, daß man auch noch ihre Wirkungen kennt. Niemals kennt der Läter seine Lat, weil er ja nicht wissen kann, was sie noch alles dereinst verschulden wird. Und was wir auch sinnen und wie wir uns auch mühen mögen, keiner von uns erfährt bis zum jüngsten Tag, was er ist und was er tut. Ich weiß ja noch nicht, was aus mir folgt. Ich weiß nicht, wer mir antworten noch was verhallen wird. Ich weiß von meiner Saat nichts, weder was aufgeht noch was eindorrt. Es kann sein, daß mein Osterreich wird, so bin ich ein Seher; oder es bleibt unvollbracht und ich war ein Narr. Nichts weiß ich von mir: denn alles hängt davon ab, ob ich die Partitur erraten habe.

Darin besteht im Grunde Cassirers Behandlung der Geistesgeschichte: er instrumentiert sie. Sein „Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit“ und jetzt wieder „Freiheit und Form“ (jenes 1911, dieses 1916, beide ebenso wie sein „Substanzbegriff und Funktionsbegriff“ bei Bruno Cassirer in Berlin erschienen) sind Partituren. Und von welcher Klarheit bei solchem Reichtum! Von welcher Ordnung solcher Fülle! Von reinster Zeichnung, mit sicherer Hand leicht der lautersten Farbigkeit still gebietend! Und dabei welche Verwegenheit gar: in beiden Partituren ist der Chorgesang derselben Zeit, der aber denselben Stimmen nun das eine Mal zum Chorgesang der neuen Wahrheit, das andere Mal zum Chorgesang der deutschen Freiheit wird! Und welche Kühnheit, welche Vermessenheit, sich gelassen an die Partitur zu wagen, während doch der Chor noch lange nicht ausgefungen hat! Wenn eine neue Stimme, die nächste, morgen einsetzt, wird da nicht alles Verhältnis gestört? Stimmt denn irgendein Satz noch, wenn, was bisher drei Sätze hatte, auf einmal noch einen vierten hat oder das Finale gar zur Mitte wird? Ist dann nicht der Atem falsch verteilt, jedes Maß verfehlt, die Bedeutung hier übertrieben, dort unterbunden? Wird er nicht alles uminstrumentieren müssen? Aber wird es sich uminstrumentieren lassen? Oder ist er so gewiß, daß wir ausgefungen haben? Seine Behandlung der Geistesgeschichte ist vielleicht die einzige, die wir noch ertragen. Es ist die einzige, die uns nicht bloß einen Katalog, die uns Geschichte, lebendige Geschichte bringt. Es ist die einzige, die für uns heute noch möglich ist. Aber es ist eine, die vielleicht in der Zeit überhaupt nicht möglich ist! Erst müßten die Zeiten erfüllt und das Denken

auf Erden müßte verstummt sein, dann könnte jedem Denker erst und in jedem Denker auch wieder jedem seiner Gedanken erst der rechte Platz gewiesen werden. Was wissen wir denn, an wievielen Gedanken Kants wir heute noch in seinen Büchern vorüber, wieviele wir falsch, wieviele wir hinein lesen? Wir fangen eben erst kaum wieder zu wissen an, von wie wenigen, auch unter denen, die ihn kannten, fast ein halbes Jahrtausend lang der heilige Thomas erkannt worden ist. Wenn aber morgen ein großer Denker starken Willens erscheint, wieder einmal ein baumeisterlicher Mann, und macht das Jahrhundert thomistisch? Oder umgekehrt, ein betörender Zweifler, einer von den so wohlschmeckenden, so süß umstrickenden Sophisten bekehrte, verkehrte die Zeit so, daß ihr schließlich auch Kant noch zu dogmatisch wäre, selbst der Funktionsbegriff zum bloßen „Wortfram“ würde? Oder auch nur ein neuer Ostwald träte vor, doch diesmal mit Geniekrast? Wird nicht der nächste Denker, er sei nun, was er auch sei, wieder die ganze Vergangenheit, indem er auf sie zurückstrahlt, von sich aus umformen und eine ganz andere Zukunft, als wir uns zu verheißen genötigt sind, bereiten? Muß nicht da der ganze Chor, sobald er einsetzt, gleich die Tonart wechseln, da doch seine Stimme die der Vorzeit bald verstärken, bald bedrängen wird, so daß hier ein fast erloschenes Motiv wieder aufflammt, dort ein überlautes scheu verstummt? Wird da nicht die thematische Führung überall bedroht? Ist nicht auf einmal die ganze Fuge damit aus den Fugen? Gerade die Methode Cassirers dringt jedem geschichtlichen Augenblick eine also fortwährende Revision ihrer eigenen Ergebnisse auf, gerade weil sie ja jenes Verhängnis darstellt, gerade weil sie den vollkommenen Zusammenhang will, der doch aber — und nicht bloß er selbst im Ganzen, sondern dadurch auch jedes seiner einzelnen Glieder für sich — sogleich ein anderer ist, sooft wieder etwas angehängt und also ja nicht bloß ins Ganze, sondern, es geheimnisvoll bis an den Ursprung zurück durchwirkend, auch in jedes einzelne der in ewigem Leben sich unablässig fortverwandelnden Glieder eingehängt wird, gerade weil sie strebt, eine „Summe“ zu geben, zu der doch also jede neue Zahl erst wieder addiert werden muß. Ja man kann sagen: auch das Werk Cassirers ist doch selbst schon wieder eine solche neue Zahl, die nun der Summe, die es zieht, erst selber noch addiert werden müßte, und es selbst stört schon seinen eigenen, von ihm eben erst vertheilten Zusammenhang wieder, der nun erst wieder aufgetrennt werden muß, um jetzt auch es noch einzulassen. Es wäre denn, daß sein Werk gar nicht das seine, sondern ihm bloß diktiert ist, daß nicht er dem Chore gebietet, noch der Chor sich selber, daß alle die Gedanken aller der Denker niemals eigenmächtig noch eigenwillig, ja nicht einmal auch nur das Denken aus sich mitbestimmende, mitentscheidende Täter, sondern bloß ausführende,

einen Auftrag verrichtende Vollstrecker des Geistes wären, eines unbekannt lenkenden, sich durch sie, die nichts davon zu wissen brauchen, darstellenden Geistes! Der Bläser weiß nicht, was er bläst, er hat das aber auch gar nicht not, er bläst dennoch richtig, und auch ohne die Partitur zu kennen, aus der er, ihrem Sinne nach, in voller Bedeutung erst erkennen könnte, was er bläst, trifft er dennoch, was er zu blasen hat, er bläst getrost und trifft's genau, weil er es einfach nach seinem Blatte, wie's da vorgezeichnet steht, gehorsam abbläst. Aber dann, um im Bilde zu bleiben, wäre Cassirer ja nicht der Komponist jenes Chorgesangs, noch auch nur sein Dirigent (so, wenn ich recht vermute, fühlt er sich), sondern dann ist sein Auftrag bloß, nach dem Gehör die Partitur aufzuschreiben, und wenn es ihm geschehen mag, daß er sich auch einmal dabei verhört, so hat ihm dafür vor keiner Zukunft mehr bange zu sein. Fällt jede Stimme frei in den Chorgesang der Menschheit ein, der es ja dann aber immer erst hernach würde, dadurch nämlich erst, daß zu Zeiten immer wieder einer auftritt, der unter den Stimmen der Vergangenheit auswählt, so lange bis sich an ihnen sein eigenes inneres Thema (ob er es ihnen nun bewußt aufzwingt oder aber seine Gewalttätigkeit gar nicht merkt, sich selbst täuscht und wirklich meint, es von ihnen zu hören) durchführen läßt, dann ist dieser Chorgesang durch jeden neuen Einsatz einer frischen Stimme bedroht, die, wieder nur ihrer eigenen Lust gehorchend, die kunstvolle Fuge sprengt.

Cassirers Behandlung der Geistesgeschichte stammt von Herder und Goethe. In den Gesprächen ihres Straßburger Verkehrs mag da der eine sie halb dem anderen gegeben und halb auch wieder ihm aus dem Munde genommen haben. Nirgends ist sie reiner ausgesprochen als in jenen „Betrachtungen über Farbenlehre und Farbenbehandlung der Alten“, wo Zeiten, Völker, ja zuletzt die ganze Menschheit als ein einziger fort-denkender Mensch erscheinen. Es kann nun aber sein, daß, was dieser eine Mensch in jeder Epoche denkt und wie er das in der nächsten wieder weiter denkt, undenkt und überdenkt, daß dies dem freien Denken der Einzelnen unterliegt, die zwar eine Erbschaft antreten, aber sie nach Willkür verwalten können, daß also das Denken der ganzen Menschheit, wenn auch im Zusammenhange, doch von jedem einzelnen Denker in Freiheit mitbestimmt wird und daß es an jedem Punkte stets von dem nächsten neuen Denker abhängt, der es nach Willkür wenden kann. Oder aber es könnte doch auch sein, daß dieser eine Mensch, der in den Einzelnen gleichsam nur dekliniert zu werden scheint, gewissermaßen einen einzigen Gedanken auszudenken, durchzudenken und bis ans Ende zu denken hat, daß ihm dieser Gedanke schon von Anfang an mitgegeben, daß alles menschliche Denken unabänderlich vorbestimmt ist. Die Menschheit wäre

zwar produktiv, den Geist hervorbringend, aber auf Geheiß, dem Künstler gleich, der auch schafft, aber genötigt dazu (des Künstlers Kraft bringt etwas hervor, ja: hervor; das heißt, sie bringt es zum Vorschein, es war versteckt, sie bringt es heraus, sie holt es hervor, sie bringt es an den Tag, etwas, das immer schon da war, längst vor ihr schon da war, auch ohne sie schon da war, nur freilich unbemerkt). Und alle Denker hätten dann von sich zu sagen wie William Blake: Ich bin bloß der Sekretär, der Autor ist in der Ewigkeit! Und alle Geistesgeschichte wäre dann ein solches ungeheures Sekretariat Gottes. Für Goethe war dies, er bekannte sich frei zur „Unterordnung unter einen höheren, die Ereignisse ordnenden Willen, den wir nicht begreifen, eben weil er höher als unsere Vernunft und unser Verstand ist“, er sieht im Menschen, gar wenn es einer ist, der dem Zeitalter ein noch in nachfolgenden Geschlechtern kenntlich und wohlthätig fortwirkendes Gepräge aufdrückt, immer das „Werkzeug einer höheren Weltregierung, ein würdig befundenes Gefäß zur Aufnahme eines göttlichen Einflusses“. Er muß das, seit ihn ein Gespräch über den Kammerbühl zu seiner Verwunderung belehrt hat, daß sich mit Argumenten nichts beweisen, nichts entscheiden läßt, daß Gründe dazu nicht genügen und daß, damit wir aus Gründen schließen, immer erst noch etwas hinzukommen muß, nämlich unser eigener Entschluß. Er glaubte seitdem „einzusehen, daß es mehr Impuls als Nötigung sei, die uns bestimmt, auf eine oder die andere Seite hinzutreten“ (Goethes Naturwissenschaftliche Schriften. 10. Bd., S. 172 u. 173). Ganz wie Hebbel in seinen Tagebüchern einmal bekennt: „Die einzige Wahrheit, die das Leben mich gelehrt hat, ist die, daß der Mensch über nichts zu einer unveränderlichen Überzeugung kommt und daß alle seine Urteile nichts als Entschlüsse sind, Entschlüsse, die Sache so oder so anzusehen“ (Hebbels Tagebücher. Berlin, Grote 1887. 2. Bd., S. 183). Weil er sich nun aber innerlich genötigt fand, auf Wahrheit, auf Gewißheit dennoch nicht verzichten zu können, weil er unfähig war, sich der eigenen Willkür, der eigenen Laune preiszugeben, weil er zwar an allen menschlichen Kräften und Mitteln irre werden konnte, nicht aber daran, daß der Mensch sich dennoch durchzufinden weiß, dennoch die Wahrheit auszufinden vermag, hat Goethe dieses Dilemma zwischen seiner zweifelnden Erkenntnis und seinem unbedingten Entschlusse, nicht zu verzweifeln, dadurch gelöst, daß er eben in jenem „Impuls“ das Walten einer höheren Macht, ein „unverhofftes Geschenk von oben“, das Gebot des ewigen Lenkers, erkennen und sich ihm ruhig anvertrauen zu dürfen im Innersten gewiß blieb. Um sich eine Möglichkeit zur Wahrheit retten zu können, hat er zum Glauben flüchten müssen, zu demselben Glauben, aus dem allein doch auch Cassirers Darstellung ihre ganze Kraft zieht, auf dem

sie beruht, durch den allein, und nur so lange wir ihn bekennen, sie Sinn hat und — gegen den sie sich aber doch entschieden verwahren, ja den sie wohl als ihre Perversion empfinden würde. Sie will sich selbst sozusagen nicht Wort haben, sie läßt uns vor dem Dilemma stehen. Und da steht unsere ganze Zeit und weiß nicht aus noch ein, da sie doch, statt erkennend zu zaudern, nur handelnd zuzugreifen hätte! Keinen erregt es tiefer, keiner faßt es mit solcher Bangigkeit ahnungsvoller an als Ernst Troeltsch. Der weiß, daß hier der Weg zu den Müttern geht. Er hat es schon in seiner Kaiserrede „Über Maßstäbe zur Beurteilung historischer Dinge“ (gehalten in der Aula zu Berlin am 27. Januar 1916) gestellt. Da fragt er: „Muß angesichts des Charakters der empirisch-historischen Forschung nicht doch der ganze Gedanke geschichts-philosophischer und ethischer Maßstäbe aufgegeben werden?“ Und keinen Augenblick zaudert er sogleich zu beteuern: „Darauf wird ein energischer Lebenswille, der sich nicht zerdanken läßt, und um seiner selbst willen auf Sinn und Ziel des Werdens nicht verzichten kann, in engem Bunde mit der ethischen Überzeugung, daß es eine mit dem moralischen Bewußtsein selbst gesetzte Pflicht sei, an Sinn und Ziel zu glauben und ihren Inhalt stets von neuem zu suchen, ein nachdrückliches Nein antworten. Dieses Nein kann sich überdies wissenschaftlich darauf stützen, daß alle Versuche einer fingerfertigen Entwicklungsdiagnostik, die in der Geschichte spontan und kraft innerer Selbstgewißheit auftauchenden Ideale in bloß psychologisch herleitbare Illusionen, Produkte oder Reflexe aufzulösen, bei jedem wirklichen konkreten Erklären und Ableiten versagen. Die Erzeugung immer neuer, aus selbständiger und autonomer Vernunftregion stammender Normen und Ideale, die zwar überall vom Gegebenen ausgehen, aber es zugleich aus einer geheimen Produktionskraft des Geistes heraus verwandeln und berichtigen, ist eine zweifellose Grundtatsache des Geistes.“ Jetzt kommt er in einem Aufsatz über „Plenges Ideen von 1914“ und ihre „makroskopische Methode“ (in Brauns „Annalen für Soziale Politik und Gesetzgebung“. 5. Bd. 3. Heft. 1917) darauf zurück, indem er einwendet, daß wir doch, wenn alles sich, wie diese Methode voraussetzt, naturgesetzlich notwendig entwickelt, im Grunde nichts mehr zu „sollen“ hätten. Alles Sollen wendet sich an unseren Willen, dessen Zustimmung oder Widerspruch aber höchst gleichgültig, ja sinnlos wird, wenn ja doch nichts geschieht, als was geschehen muß. Ist die Zukunft ein notwendiges Ergebnis der Gegenwart, das aus dieser so sicher vorausgesagt werden kann, wie sich die Gegenwart selbst, für Plenge, notwendig aus der Vergangenheit ergab, so versteht man das Pathos nicht, mit dem er die Nation an ihre Pflichten mahnt, noch seine Angst, sie könnte den großen Augenblick versäumen. Troeltsch hat ganz recht, wenn er den „Glaubenscharakter“

der Deduktionen Plenges betont, der sie „aus einer wissenschaftlichen Abhandlung zu einer geist- und Charaktervollen Prophetie“ macht. In der That: „der leidenschaftliche Appell an die Erfassung der Lage und an das Aufgebot der richtigen ethischen Gesinnung hat doch wieder nur dann einen Sinn, wenn es sich um einen jetzt zu entscheidenden Glaubensakt handelt, der aus der Geschichte erbellt und substanziiert, aber aus ihr nicht begründet und notwendig gemacht werden kann.“ Aber gerade darin, daß es ihn so drängt, seinen „Glaubensakt“ nun erst auch noch aus der Geschichte darzutun, an der Geschichte nachzuweisen, ist mir Plenge recht ein Kind unserer Zeit, wie denn auch ich selbst etwa nicht sagen könnte, ob ich mein Osterreich aus der Erkenntnis seiner Geschichte will oder ob es erst mein Wille war, aus dem ich Osterreich erkannt und mir meines geformt habe. Haben wir denn aber nur die Wahl entweder unserer Einsicht ins Gesetz zu gehorchen, oder unseren Willen selbst zum gestaltenden Gesetze zu machen? Kann es nicht auch sein, daß das Gesetz, von dem ich die Geschichte bestimmt, beherrscht erkenne, wie das Gebot, das mein Wille hinwieder der Geschichte aufzunötigen drängt, daß sie beide derselben unbekanntem höheren Macht gehorsam zu dienen hätten? Kann es nicht sein, daß am Ende gar nicht ich es bin, der in mir erkennt oder will, sondern mir, und jedem anderen auch, Erkenntnis wie Wille zugeteilt und angewiesen wird von oben, von demselben Lenker des Erkennenden wie des Erkannten, von ihm, der in uns allen durch uns an uns sich selbst vollstreckt? Was, nebenbei, doch auch die Grundfrage der Demokratie ist, die dann erst Statt und Stand hat und hält, wofern wir annehmen, daß im Willen der Einzelnen der Wille Gottes schlägt und darum alle Stimmen der Menschen gehört werden müssen, damit Gottes Stimme daraus erhört werden möge. So drängt unsere Zeit uns überall, was immer wir beginnen, worauf wir uns auch richten, wohin wir immer uns auch wenden, unerbitlich zum Glauben hin, der aber dann freilich, um nicht selbst sogleich wieder in die Willkür des Subjektiven oder in die Sinnlosigkeit des Mechanischen, wovor er uns doch aber retten soll, zurückzusinken, wieder zur Kirche drängt, zur Sicherheit der Offenbarung. In jener Kaiserrede hat Troeltsch gesagt: „Das eigentliche Wagnis alles nicht bloß formalen Denkens besteht darin, daß wir einen aufblühenden Vernunftgedanken als Ausfluß der göttlichen Lebendigkeit zu betrachten, zu erfassen und durchzuführen wagen“ (S. 43). Aber wird unsere Zeit dieses Wagnis wieder wagen? Und woher nimmt sie den Mut? Woher nähme sie gar die Kraft, das ungeheure Wagnis zu wagen? Sie müßte dazu vor allem doch erst einmal aus der neuen Wahrheit heraus, über die neue Wahrheit hinaus?!

Die Frage des Pilatus ist noch von jeder Epoche wieder gestellt worden

und noch keine hat sich bei welcher Antwort immer beschwichtigen lassen. Aber immerhin war man in der Frage selbst eins, alle die nach der Wahrheit fragten, meinten daselbe damit, Jahrhunderte lang. Jetzt aber ist auch von dieser Meinung nichts übrig, man ist auch an der Absicht auf Wahrheit irre geworden, der Wahrheit ist nur der Name geblieben. Die Veränderung begann, seit man an einem anderen Ort nach ihr zu suchen unternahm, wo man sie nie gesucht hätte, nämlich im Menschen selbst, als ob dies ihr Standort wäre. Da fand sich viel vor, überraschend viel und von einer überraschenden, tief beglückenden Art, es wurden Entdeckungen der höchsten Schönheit gemacht, deren sich zu rühmen die Menschheit allen Grund hatte und denen sie dann in der ersten Freude den teuersten Namen gab, zunächst gar nicht gewahrend, daß er damit einen ungewohnten Sinn bekam. Wahrheit, was immer sie darunter verstand, war ihr sonst stets die Gewißheit gewesen, die der Mensch zwar nicht hat, aber doch berühren, der er sich erkennend nähern zu können fest vertraut, wenn auch vielleicht in Ahnungen bloß, im Wilde bloß, durch Zeichen bloß, die sie ihm gibt, von draussen, von drüben, denn daß sie draussen ist, drüben ist, von ihm geschieden ist, wenn auch ihm erreichbar, sei es daß er sich zumißt, sich ihrer zu bemächtigen, sei es daß er ihr zumißt, sich ihm zu verkündigen, und daß sie für sich ist, etwas ist, was gar nicht erst den Menschen braucht, etwas ist, was auch schon vor der Erscheinung des Menschen war und auch noch nach dem Verschwinden des Menschen sein wird, etwas, das aus eigener Macht ist und in der Fülle dieser Macht auch ohne den Menschen wäre, selbst wenn es keinen Menschen gäbe, der es ahnend sucht, getrost danach verlangt oder bange daran verzweifelt, dies liegt vom Unbeginn schon gleich im ersten Begriff, den der Mensch von der Wahrheit faßt. Beim ersten Blick, den der Mensch, erwachend, sich besinnend, in sich und auf die Welt tut, scheint zunächst, was er wahrnimmt, gleich unmittelbar die Wahrheit selbst: draussen ist sie und kommt auf ihn zu und tritt in ihn ein, er zweifelt nicht, daß er sie selbst so wie sie ist mit seinen Sinnen ergreift, daß der Baum, den er sieht, einfach in ihn „hinüberwandert“ (Kant Prolog § 9). Es dauert lange, bis dieses unschuldige Vertrauen wankt und sich der erste Verdacht regt, nicht der Baum selbst, sondern bloß ein Zeichen von ihm sei es, was er erblickt, ein Zeichen, das der Baum ihm gibt, sein Auge vernimmt und ihm überbringt, und es dauert noch länger, bis er auch seinen eigenen Sinnen mißtrauen lernt und die „Subjektivität der sinnlichen Qualitäten“ entdeckt. Aber gerade daran kommt er nun erst zu sich selbst, gerade dadurch scheiden sich er und die Welt für ihn erst voneinander, „der Eindruck des Objekts und dieses Objekt selbst treten auseinander“ (Cassirer, „Substanzbegriff und Funktionsbegriff“, S. 402) und damit tritt der Mensch aus der Welt in sich, das Paradies ist verloren.

In sich selbst ausgesetzt, wird er zum erstenmal ungewiß, denn an seine Sinne sieht er sich gewiesen und bald verrät sich, daß sie trügen: „die Unsicherheit der Sinne wird anerkannt“ (Goethe, *Naturwissenschaftliche Schriften*, Bd. 3, S. 111). Jetzt erkennt er, daß er durch sie nichts unmittelbar, sondern alles bloß in einem Spiegel sieht, und ihn schaudert, denn jetzt erkennt er auch, daß es kein reiner Spiegel ist. Dieser Spiegel empfängt ja nicht bloß und liefert nicht bloß ab, sondern was er empfängt, das schafft er, bevor er es übergibt, noch selbst erst um, er spiegelt nicht rein, er spiegelt in das Bild erst auch noch sich selbst hinein. So wird der Mensch nicht bloß der „Unsicherheit“ der Sinne, sondern auch ihrer „Selbsttätigkeit“ (Goethe, ebenda, Bd. 3, S. 114), ihrer eigenen Gegenwirkung, ihrer widersprechenden Antwort auf die Nachricht von draußen gewahr. Und wenn er, dem auf einmal die Welt verrammelt ist, jetzt in sein Inneres flieht, von den Sinnen weg zu seiner Vernunft, auch sie kann ihn nicht retten, denn auch von ihr erfährt er doch wieder nur sich, nicht aber was er erfahren will: die Wahrheit. Denn gerade jetzt faßt er den Begriff der Wahrheit erst, der in dem Augenblick gerade wo der Mensch den ersten Argwohn gegen seine Sinne hat, recht eigentlich erst entsteht. Eben in diesem Gefühl der Unsicherheit, das ihm fortan das Zeugnis der Sinne verdächtig macht, eben in dieser Ungewißheit, vor der er so tief erschrickt, steckt doch auch eine Gewißheit wieder, steckt doch schon die Zuversicht, daß ihren unzuverlässigen Meldungen dennoch irgendein Verlaß unterliegt, daß hinter ihren Entstellungen etwas ist, eben das was von ihnen entstellt wird, daß auch das falsche Zeugnis, das sie geben, gerade doch irgend etwas Echtes bezeugt. Der Verdacht gilt nur den Sinnen, gilt der Reinheit ihrer Meldung, gilt ihren eigenen Zusätzen, Zutaten zur Meldung, bestärkt aber nur gerade den unerschütterlichen eingeborenen Glauben des Menschen an irgend etwas, das außer ihm an sich vorhanden ist, noch und dies ist es, was er die Wahrheit nennt: das eben was er in sich nirgends finden kann, ja nicht einmal suchen in sich, weil es doch auch schon vor ihm gewesen und auch noch nach ihm sein soll, dieses Unvergängliche, Standhafte, Stichfeste, Sturmhältige, Beharrende, das schlecht hin seiner selbst in sich Gewisse, das nicht mehr durch ihn Bedingte, das ihn Überdauernde, das eine, das sich bewährt, meint er mit der Wahrheit. Ob er sie jemals erreichen kann, er in seine Höhle gebannt, mit dem ängstlich erstauten Blick auf den unaufhaltsamen Zug der Schatten, daran mag er zweifeln, mag er verzweifeln, niemals aber daran, daß Wahrheit ist, daß etwas ist, was diese Schatten an seine Höhlenwand wirft, daß etwas ist, was sich in ihm abspiegelt. „Es wohnt uns die unerschütterliche Überzeugung inne . . . vom Vorhandensein gewisser Dinge außerhalb des Vorstellungssystems,“

hat selbst du Bois-Reymond eingestanden, dem doch der Mensch, „im Gehäuse unserer Wahrnehmungen eingeschlossen und für das, was außerhalb ist, wie blindgeboren,“ unfähig schien, auch nur „einen Schimmer davon“ zu haben. Aber freilich, jene Gewißheit, daß Wahrheit ist, was hilft sie mir in ihrer Unererschütterlichkeit, wenn ich unfähig bin, sie zu berühren? Was kann ich von einer Wahrheit haben, die nicht für mich zu haben ist? Solcher Skepsis öffnet sich ein Ausweg. Der Baum wandert nicht hinüber in mich, er schießt mir auch kein Bild von sich, es ist nicht einmal sein Schatten, er gibt mir nur ein Zeichen, das ich aber nicht einmal deuten kann, oder doch bloß auf mich zurück, nicht auf ihn. Wenn ich an der Wahrheit also verzagen muß, was bleibt mir? Wenn ich nicht aus meiner Höhle kann, was soll ich? Mir bleibt nur, den Schatten an der Höhlenwand zu betrachten. Und wer nur erst die Kraft oder die Schwäche zu solcher Resignation hat, dem lohnt sie's, den tröstet sie. Denn er gewahrt, daß er doch nicht ein bloßer Zuschauer ist, sondern schon auch mitspielen darf, mitwirken und einwirken, ja daß er gleich in den Schatten selbst schon mitgewirkt, auf ihren stillen Zug an der Höhlenwand schon eingewirkt hat, daß es, wenn er sie erblickt, schon gar keine reinen Schatten mehr sind, sondern eben von seinem Blick schon durchwirkt. Gerade die Wahrnehmung, daß an jeder Erscheinung der Mensch selbst mit seinen Sinnen schon beteiligt ist, diese Wahrnehmung, erst als „Unsicherheit der Sinne“ empfunden und ihn dadurch so tief erschreckend, wird ihm dann allmählich zur Ermutigung, gar wenn er nun auch noch bemerkt, daß sich in diese „Selbsttätigkeit“ seiner Sinne von Anfang an gleich immer auch seine denkende Kraft mischt. In jeder Perzeption steckt ja schon eine Konzeption, alle Physik ist selbst schon Metaphysik, alles Faktische selbst, nach Goethes Wort, schon Theorie. Was immer der Mensch von außen empfängt, es ist, sobald er es empfängt, schon kein bloß Empfangenes mehr, denn eben indem er ein Zeichen empfängt, zeichnet er da gleich sich selber ein, niemals erleidet er die Welt bloß, immer wird er gleich selbst handelnd an ihr. Und wenn Meister Eckhart einmal sagt: „Dein Empfangen ist dein höchstes Schaffen“, so gilt dieses abgrundtiefe, vieldeutige Wort auch schon im gemeinsten, im allernächsten Sinne: Das Kind, das zum erstenmal die Welt erblickt, erschafft eine Welt! Und so kann der Mensch, an seiner Kraft zur Wahrheit verzweifelnd, sich immerhin noch sagen: Dies sind Schatten, ich weiß nicht wovon, vielleicht ist draußen etwas, es mag aber vielleicht auch bloß mein Eigenlicht sein, das sie wirft, das weiß ich nicht und weiß auch nicht, wodurch dabei die Täuschung entsteht, daß draußen etwas ist, wenn es doch nur mein Eigenlicht wäre, das die Schatten wirft, dies alles weiß ich nicht, so will ich es auch gar nicht mehr fragen, mir genügt das Reich der Schatten, die gehorchen mir, da kann ich gebieten, da will

ich Herr und König sein! Oder mit den Worten Robert Mayers: „Was Wärme, was Elektrizität usw. dem inneren Wesen nach sei, weiß ich nicht, so wenig als ich das innere Wesen einer Materie oder irgendeines Dinges überhaupt kenne; das weiß ich aber, daß ich den Zusammenhang vieler Erscheinungen viel klarer sehe, als man bisher gesehen hat, und daß ich über das, was eine Kraft ist, helle und gute Begriffe geben kann.“ Diesem stillen Verzicht fehlt es nicht an Größe. „Derjenige,“ sagt Goethe, „der sich mit Einsicht für beschränkt erklärt, ist der Vollkommenheit am nächsten.“ Doch gehört zu solcher Selbstbeschränkung eine Genügsamkeit, die der Mensch der alten Wahrheit als unerträgliche Demütigung und Selbsterniedrigung empfunden hätte.

Die neue Wahrheit begnügt sich mit einem Inbegriff von Beziehungen. Sie will Zeilerfahrungen in Reihen ordnen, zusammenhängen und zusammenschließen, bis sie zusammenhalten, eine durchgreifende Beziehung hergestellt ist und so das Veränderliche dauernd, aus allen Teilen ein Ganzes wird. Aber „ob das Ganze der Erfahrung objektiv wahr und gültig ist“, fragt sie nicht, denn: „die Frage nach der Objektivität der Erfahrung überhaupt beruht im Grunde auf einer logischen Illusion“ (Cassirer, „Substanzbegriff und Funktionsbegriff“, S. 369). Und eigentlich versteht man aber am Ende doch nicht recht, warum sie so genügsam ist. Denn auch diese neue Wahrheit, so gedemütigt, so beschränkt, so zugestuft, auch sie kommt ja dennoch ohne Glauben nicht aus, auch sie braucht den Glauben, ja sie setzt, um nur überhaupt beginnen, um ihren eigenen Begriff fassen zu können, schon Glauben voraus. Nach bekemnt: „Ich bin überzeugt, daß in der Natur nur das und so viel geschieht, als geschehen kann, und daß dies nur auf eine Weise geschehen kann.“ Er ist „überzeugt“, aber beweisen läßt es sich nicht mehr als die Dreifaltigkeit, es ist ein Dogma. Und nirgends kann diese neue Wahrheit ganz auf das Dogma verzichten, da doch schon allein die Zuversicht, irgendeinen solchen Zusammenhang von Zeilerfahrungen herstellen zu können, auf dem Dogma beruht, daß unsere Verknüpfungen gelten. Cartesius sagt einmal, Gott hätte doch auch anordnen können, daß eins und zwei nicht drei sind, nur hat Gott mir einen solchen Verstand gegeben, daß ein Ergebnis aus eins und zwei, das nicht drei wäre, von mir nicht begriffen werden könnte. Nun, wer seinen Verstand von Gott zu haben glaubt, kann sich dabei beruhigen, er hat eine Gewähr dafür. Wenn man aber der neuen Wahrheit diese Gewähr nimmt, wer verbürgt ihr dann noch die Gültigkeit auch nur ihres so dürftigen „Inbegriffs von Beziehungen“? Und wenn es doch aber ohne Dogma nun einmal nicht geht, warum dann eins, das sich so wenig lohnt? „Qui connait Dieu, connait tout,“ sagt Lacordaire, „qui ne le connait pas, ne connait rien.“

Wie der Begriff dieser neuen, statt um die rerum natura nur noch um den modus cognoscendi fragenden Wahrheit erst gewissermaßen ganz unversehens entsteht, lange braucht, bis er sich nur einmal selber begreifen lernt, allmählich dreister, bald ausschweifend wird, bis ihn dann Kant zurechtweist, seine Grenzen zieht, sein Gebiet absteckt, ihn freilich selbst zunächst nur erst mehr erahnend als entfaltend, auch sogleich wieder mißverstanden und eigentlich nach einem Jahrhundert erst erkannt, diese Baugeschichte der modernen Wissenschaft stellt Cassirer dar. Sein sicherer Blick für die ersten Zeichen, durch die sich Umwandlungen der Denkart lange vorher leise schon anzukündigen pflegen, sein Gehör für jeden neuen Affekt, dessen Ton alte Wahrheiten oft auf einmal seltsam anders klingen läßt, seine Witterung für das stille Keimen noch verborgener, viel später erst aufbrechender Gedanken, die er sozusagen im Mutterleibe schon belauscht, dann von ihrer Geburt an begleitet, aufwachsen, stehen und gehen lernen, den Eltern und der Schule entlaufen, sich auf eigene Faust versuchen und aus manchem Übermut schließlich doch still in ihren vorbestimmten Dienst bescheiden sieht, sein hoher Sinn, ausgreifend und eindringend zugleich, zärtlich auch beim Kleinsten verweilend, doch ohne sich je daran zu verlieren, immer der „Gesamtstimmungen des Denkens“ bewußt, gar aber die ruhig entschlossene Kraft, mit der er das Stimmengewirr der Zeiten beherrscht, das Nebengeräusch, womit der Einzelne nur gleichsam sein Instrument räuspert und sich auf seinen Einsatz vorübt, verstummen läßt und unbeirrt immer wieder die Höhe des überall durchstrahlenden Hauptmotivs gewinnt, wirken so kraftvoll milde zusammen, daß wir wirklich den Chor der abendländischen Menschheit zu vernehmen glauben. Wirklich wie Mahomets Gesang erklingt:

Und die Flüsse von der Ebne
 Und die Bäche von den Bergen
 Jauchzen ihm und rufen: Bruder!
 Bruder, nimm die Brüder mit,
 Mit zu deinem alten Vater,
 Zu dem ewgen Ozean,
 Der mit ausgespannten Armen
 Unser wartet . . .
 Und so trägt er seine Brüder,
 Seine Schätze, seine Kinder
 Dem erwartenden Erzeuger
 Freudebrausend an das Herz.

Noch wäre viel zu rühmen an diesem curriculum vitae der neuen Wahrheit, das seine drei Bücher geben: im „Erkenntnisproblem“ der Abschnitt über den Eufaner (der kommt ja jetzt scheint's in Mode, wenn auch zunächst noch ungenannt; dieser sehr merkwürdige S. Friedländer, der Pro-

phet der „Ununterschiedenheit im Zentralspunkt“ kündigt ihn an), der Abschnitt über Kepler, der über den fast verschollenen Burchogge, im „Substanzbegriff“ das leuchtend klare sechste Kapitel, das von der Scheidung der subjektiven und der objektiven Wirklichkeit, gar aber, in „Freiheit und Form“ der Abschnitt über Goethe, wo wir sozusagen unter unsren Augen seine Urpflanze durch Goethes Seele wandern sehen! Doch darf ich mir nicht anmaßen, sein wissenschaftliches Verdienst zu würdigen, ich darf nur sagen, wieviel ich ihm an reinsten Geisteslust, innerer Bereicherung, ja Beglückung verdanke, besonders aber auch für den in mir erregten Widerspruch zu danken habe, durch den er mich genötigt hat, nur erst noch recht fest in mir zu werden.